

Основни принципи в политическата теология на класическия и средновековния ислям

Настоящото изследване е опит да се проследят основните принципи на политическото развитие в класическия и средновековния ислям¹. За целта ще се спрем върху главното политическо понятие в исляма – религиозната общност (*умма*)². Ще се опитаме да проследим зараждането на *уммата* и нейното функциониране както във външнополитически план, където териториалните граници на общността придобиват религиозните измерения на “дома на исляма” с неговите универсални претенции спрямо останалия свят, така и във вътрешен план, където утвърждаването на единството между вярващите мюсюлмани се издига до основна функция на общността. Ще разгледаме зараждането на институциите на халифата и имамата като проекции на основната функция на общността. В рамките на тези институции ще спрем вниманието си върху мюсюлманската концепция за властта, която в исторически план поставя началото на разделение и разпадане на единството на *уммата*; ще анализираме и начините, по които се интерпретира властта в рамките на основните политически и идейни течения в исляма.

1. Формиране на *уммата*

Всяка дискусия върху политическите измерения на исляма приема за отправна точка факта, че той не различава политическото от религиозното. Той не познава дихотомията, изразявана с термини като “религиозна” и “светска” власт, “държава” и “църква”. Липсата на такова разделение се обяснява със специфичния исторически контекст, в който новата религия се появява и утвърждава. Още от самото начало на своето съществуване тя политически преодолява двете големи империи: Византия и Персия. Безспорният успех на Мухаммад³ гарантира бързото и непрекословно налагане на исляма в новозавладените земи. Мюсюлманската религия има историческия шанс още от самото начало да се утвърди като религия на арабите-завоеватели. Ранната общност на мюсюлманите (*умма*), от която покъсно ще се роди средновековната държава – халифатът, от самото начало на своето съществуване е естествена форма, в която протича религиозният и социалният живот на мюсюлманите.

Европейските ориенталисти са единодушни, че *умма* е “ключовата дума за всичко, свързано с културата на исляма”⁴, а “солидарността на *уммата*, или общността е най-важният принос на мюсюлманската религия в сферата на политическото”⁵. Цялата ислямска политическа доктрина се базира върху идеята за мюсюл-

манската религиозна общност – *умма муслима*.

През 622 г. Мухаммад напуска родния си град Мека. Неговата религиозна проповед настройва враждебно управляващото града племе курайш, към което и той самият принадлежи. Заедно с верния си сподвижник Абу Бакр, Мухаммад емигрира в оазиса Ятриб (Медина). Тук той идва като религиозен авторитет и в ролята на арбитър, повикан, за да решава вътрешните проблеми между традиционно враждуващите племена аус и хазрадж. В периода непосредствено след емиграцията (*хиджра*) в Медина Мухаммад е възприеман като безспорен духовен авторитет; реалната власт обаче все още е в ръцете на племенните вождове⁶. В последвалите стълкновения с меканците от Курайш той се утвърждава като религиозен и същевременно политически лидер.

В Медина Мухаммад установява нов ред и нов закон, с които преодолява племенните и родовите различия и вражди, като поставя началото на общността от вярващи. Ядрото на тази политико-религиозна организация образуват сподвижниците на Пророка в Медина: това са мюсюлманите-преселници (*мухаджируна*), които са напуснали Мека и са емигрирали заедно с него, и мюсюлманите-помощници (*ансари*), които ги посрещат в Медина. За тях Мухаммад изработва съглашение, с което регламентира живота на новата общност и отношенията между самите мюсюлмани, от една страна, и между мюсюлманите и юдеите от Медина – от друга. В тази своеобразна мединска “конституция” присъстват двата основни елемента, които определят политическите и религиозните измерения на новия социален модел, където “всички правоверни и мюсюлмани от [племето] курайш и от Ятриб, техните последователи, които са се присъединили към тях и заедно с тях се бият за вярата, са една общност (*умма*), отделна от останалите хора”⁷. Солидарността, която сплотява тази общност, налага общото задължение на нейните членове да воюват заедно “по пътя на Аллах” и освен това регламентира статута на немюсюлманите, които се намират в рамките на общността и се ползват с привилегиите да бъдат под покровителството (*зимма*) и защитата на мюсюлманите.

Първоначално общността бива положена наред с религиозните общности на двете монотеистични религии – юдаизъм и християнство. Заедно с християните и юдеите, зороастрийците и сабеите също са признати за “хора на Писанието” (*ахл ал-китаб*), тоест такива, които притежават Свещен Текст, низпослан им от Бога и огласен от пророк. Това, което прави общността на мюсюлманите уникална и според исляма я отделя от останалите и я превръща в *общност по средата*⁸, е пълната завършеност на Откровението. С Откровението на мюсюлманския пророк се затваря веригата на пророческата традиция, а самият Мухаммад присъства в Корана като *последния от пророците*⁹. За мюсюлманите юдейството и християнството са само по-ранни моменти от процеса на Божественото Откровение. Ислямът е “печатът”, абсолютният и ултимативен завършек на Божественото Откровение и затова той е съвършената и универсална религия.

Интересен е фактът, че отначало Мухаммад възприема юдейските племена, населяващи Медина, като равноправни членове на общността от вярващи, които заедно с мюсюлманите “воюват по пътя на Аллах”. След прогонването на юдеите от Медина и последвалите исторически събития постепенно се налага тенденцията за припокриване на религиозните и политическите измерения на *уммата*¹⁰.

ПОЛИТИЧЕСКА ТЕОЛОГИЯ

Обединяващата основа и спойката между членовете на новата социална и политическа организация вече не е кръвното родство, сплотяващо членовете на племенния съюз, а религията, която се превръща в база на общата идентичност и лоялност. Всички членове на ранната *умма* са мюсюлмани, т.е. те вярват в Бога (*Аллах*) и признават Мухаммад за Негов пророк. Това религиозно обособяване на ранната *умма* превръща общността в неделимо политическо и религиозно образувание. Оформящата се през този период концепция за *уммата* постепенно се очертава като основен фактор за унифицирането и обединяването на различните етнически и религиозни групи в рамките на средновековната мюсюлманска империя.

2. Външни измерения на уммата

В този смисъл *уммата* е ясно отделена от останалия свят. Това разделение се основава върху съществуващата в Корана фундаментална опозиция мюсюлмани – неверници (*муслимуна* – *кафируна*): *“Предпочете ви Той и не ви наложи притеснение в религията – вярата на баща ви Ибрахим. Назова ви Той мюсюлмани – и преди [в Писанията], и в този [Коран], за да бъде Пратеникът свидетел за вас и вие да бъдете свидетели за хората.”*¹¹ Общността на мюсюлманите е *праведна и най-добрата общност, изведена за хората*¹². Универсалните претенции на исляма полагат и политическите граници на тази общност. Те очертават “дома на исляма” (*дар ал-ислам*), който е противопоставен на останалия свят – “дома на войната” (*дар ал-харб*).

Двата свята се намират в състояние на война (*джихад*)¹³, целта на която е в крайна сметка да се установи бъдещото световно господство на религията на Мухаммад. Това противопоставяне има своите исторически корени в ранния период на утвърждаване на религията, когато мединската *умма* е трябвало да отстоява и защитава правото си на съществуване сред останалите религиозни и етнически общности. Концепцията за джихада, обвързана и интерпретирана с идеята за солидарност, лоялност и принадлежност към *уммата*, се развива по-късно. На този ранен етап в развитието на исляма целта на войната е била най-вече да се разширява и брани територията на новоформиращата се държава. Религиозните измерения на джихада са се изразявали в разширяване на “дома на исляма”. Неверниците-езичници трябвало да избират между исляма и смъртта. По-различно е отношението към “хората на Писанието”, които могли да ползват привилегиите на арабското покровителство (*аз-зимма*) и специалния статут на покровителствани (макар и непълноправни) граждани (*зиммийуна*) на мюсюлманската държава. Те имали право на избор¹⁴: или да приемат исляма и да станат пълноправни членове на *уммата*-държава, или да запазят старата си религия, но в замяна на това трябвало да плащат данък: *“Сражавайте се с онези от дарените с Писанието, които не вярват в Аллах и в Сетния ден и не възбраняват онова, което Аллах и Неговият Пратеник са възбрали, и не изповядват правата вяра – докато не дадат налога [джизия] безусловно и с покорство.”*¹⁵

Шариатът (свещеният закон) определя участието в джихада не само като колективен дълг (*фард кифая*), наложен върху цялата общност, но и като акт, равностоен на добрите дела и аскетизма¹⁶. Самото понятие търпи развитие и смис-

лово многообразие¹⁷. “Външните” измерения на *джихада* като експанзия на “дома на исляма” и средство за налагане на Божествения ред във външния по отношение на исляма свят се определят от претенцията на религията за универсалност на Божественото Откровение. Понятието се появява и се употребява също и когато се описват отношенията между мюсюлманите в рамките на *уммата* и по-конкретно отношенията между властимащите и обикновените вярващи.

3. Вътрешни измерения на *уммата*

Както вече отбелязахме, ислямът не познава църковната йерархия. Независимо от позицията си в този свят, всички мюсюлмани са еднакво способни да получат спасение в отвъдния, защото като членове на *уммата* те имат еднакъв достъп до Божественото Откровение. Всички са равни и това равенство произтича от факта, че те принадлежат към *уммата*. Егалитарните идеи, които се развиват в този контекст, имат не само религиозни, но и социално-политически измерения¹⁸. На теория всеки мюсюлманин, който притежава религиозното познание (*илм*), има правото да прилага Божествения закон (*шари'а*). Като добър вярващ той е длъжен да се покорява на владетеля според повеленото от Пророка: “О, вярващи, покорявайте се на Аллах и се покорявайте на Пратеника и на удостоените с власт сред вас!”¹⁹ Същевременно вярващият има правото да не се покорява на тираничния владетел, който е нарушил Свещения закон, защото според Традицията (*сунна*)²⁰ “в греха не може да има покорство”.

В контекста на това политическата практика на исляма изтласква на преден план принципа за “повеляване на одобряването и възбраняване на порицаването” (*ал-амр би-л-ма'аруф уа ан-нахий'ан ал-мункар*), който всъщност урежда отношенията между вярващите в рамките на общността. Кораничната легитимация на този принцип откриваме в сура 3, знамение 104: “И нека сред вас има общност, която зове към благото и повелява одобряването, и възбранява порицаването! Тези са сполучилите.” Традицията пък го издига до ранга на “най-благородния джихад”, който е “да изречеш истината пред несправедливия владетел”²¹. В светлината на този принцип ислямът признава две форми на конфронтация с официалната власт: реални действия срещу несправедливия владетел и неговото порицаване: “Онзи от вас, който види нещо, което заслужава порицание и отрицание, нека го промени с ръката си. Ако ли не може – да го промени с езика си. Ако и това не може – със сърцето си. Това е най-слабата вяра.”²² Всъщност всички политически движения, насочени срещу държавата, застават зад този лозунг.

Шариатът разглежда този принцип като дълг на цялата общност (*фард кифая*). Въпреки различния начин, по който *амр би-л-ма'аруф* се интерпретира от различните секти и правни школи в исляма, този принцип представлява непрестанен генератор на социално напрежение и потенциален източник на насилие, което всеки е в правото си да упражни, опълчвайки се срещу несправедливия тиранин²³.

4. Концепцията за Властта

Властта в исляма се легитимира чрез Бога, защото Той е върховният властник: “О, Аллах, Владетелю на владението, Ти даряваш владението на когото пожелаеш”.

ПОЛИТИЧЕСКА ТЕОЛОГИЯ

лаеш и отнемаш владението от когото пожелаеш, и въздигааш когото пожелаеш, и унижавааш когото пожелаеш. Доброто е в Твоята Ръка.”²⁴ Идеята за върховенството на Бога прониква и завладява всички сфери на живота в исляма. Вътрешната организация на *уммата* се крепи върху Свещения закон – *шариа*. Той представлява съвкупност от всички норми и задължения, които регулират живота на мюсюлманина²⁵ и които биват изведени от текста на Корана и от Традицията (*сунна*). Свещеният закон не е само религиозна норма, той обхваща правните, политическите и социалните аспекти на живота. Той регулира и частния, и публичния живот на мюсюлманина. Между религиозните и правните норми всъщност не може да се постави граница, защото в крайна сметка и двете могат да бъдат редуцирани до едни и същи източници: Корана и сунната. Понятия като “законност” и “легитимност” са в пряка зависимост от религиозната норма и Свещения закон. При изпълнението и придържането към тези установени правила и закони всички мюсюлмани като общност носят колективна отговорност пред Аллах. Принадлежността към *най-добрата общност, изведена за хората*, гарантира на всеки един вярващ праведност в този и блаженство в отвъдния свят²⁶.

Общото благо като цел на всяка политическа дейност всъщност става немислимо без съотнасянето му с Бога. Политическото се легитимира чрез Божествения авторитет и волята на Аллах, която бива прогласена в света от последния от пророците. Мухаммад е Пратеникът Божи и неговата власт почива върху факта, че непрекъснато контактува с Бога. Той изпълнява своите религиозни и политически функции с позволението и по волята на най-висшия авторитет. Чрез Мухаммад Бог ръководи живота на общността. Аллах се намесва в съдбата на *уммата*, дори и когато трябва да се решават лични проблеми на Неговия Пратеник²⁷. Мухаммад е избран и изпратен от Бог и неговият дълг е да проповядва Свещения закон и да осигури приемствеността на Посланието сред общността, която ръководи. Той е едновременно религиозният лидер – *имамът*²⁸, който ръководи общата молитва на всички мюсюлмани, върховният съдия, до когото се отнасят всички спорни въпроси, и главнокомандващият мюсюлманската армия срещу “враговете на исляма”. В този смисъл божествената мисия на Мухаммад придава божествен характер и на създадената от него организация. Политически организираната общност има за своя цел да осъществи и да изпълни на Земята Божествения ред: “И се привържете всички за въжето на Аллах [религията на Аллах], и не се разделяйте, и помнете благодатта на Аллах към вас, когато бяхте врагове, а Той помири сърцата ви и станахте братя чрез Неговата благодат! И бяхте върху ръба на ров от огън, а Той ви спаси от него. Така Аллах ви разкрива Своите знамения, за да бъдете напътени.”²⁹

Чувството за принадлежност и лоялност към *уммата* непрестанно се подхранва и засвидетелства в религиозната практика, която изпълва всекидневието на мюсюлманина. Тя се крепи върху петте “стълба на религията”: 1) произнасянето на думите “Няма друг бог освен Аллах и Мухаммад е пратеник на Аллах”, с които всеки мюсюлманин засвидетелства (*шахада*) своята религиозна принадлежност; 2) петкратната молитва; 3) поста; 4) милостинята *закат* и 5) поклонничеството (*хадж*) в Мека.

4.1. Концепцията за Властта след смъртта на Пророка. Зараждане на халифата

Когато през 632 г. Пророкът Мухаммад умира, той не посочва свой пряк наследник. Това слага началото на един от най-спорните моменти в историята на исляма – проблема за халифата. Освен съдия и политически лидер на общността, Мухаммад е и духовен водач на *уммата*. Мюсюлманите осъзнават, че “прекият” контакт между Бога и *упътената* от Него общност е “прекъснат” завинаги. Забележителни са думите на Абу Бакр, който, успокоявайки ужасените от вестта за смъртта на Пророка вярващи, казва: “Онзи, който се прекланяше пред Мухаммад, [трябва да знае, че] Мухаммад умря. А онзи, който се прекланя пред Аллах, [да знае, че] Аллах е Живият, Който не умира.”³⁰ Наместникът на Пророка наследява само неговите политически и религиозни функции, а истинският наследник на неговата духовна мисия като Пророк остава цялата *умма*, която трябва да осъществи Божествения план на Земята. И така общността се изправя пред проблема за наследяването на властта, който ще се превърне в основен източник на различия и конфликти и на практика ще раздели мюсюлманите.

Как да бъде избран заместник на Пророка, който да представлява общността и да символизира нейното единство? Дискусията, водена в исляма за това, кой е най-достоеен да поведе *уммата* след смъртта на нейния Пророк, практически е неотменна част от историята на политическите идеи в исляма и бихме могли да кажем, че този спор продължава и до днес. Онова, което обаче е по-важно и което изследователите отбелязват, е, че въпреки разногласията за това кой и как да бъде избран за ръководител на общността, всички мюсюлмани са единодушни, че *уммата* трябва да бъде представлявана от **един** човек, в когото те виждат символ на своето единство.

При избор на наместник на Пророка се очертават два принципа: първият е принципът на генеалогията (*насаб*), който всъщност се налага по-късно и маркира историческото развитие на средновековната ислямска държава. Според този принцип наместникът на Пророка трябва да принадлежи към племето на Пророка – курайш³¹. В тази рамка се развива и другият принцип, който се оказва решаващ при избора на първите двама наместници. Става дума за чисто религиозен критерий, известен като *сабика*, който изтласква на преден план личните заслуги на индивида за подкрепата и налагането на новата религия³².

Несъмнено първият наместник на Мухаммад, Абу Бакр (632 – 634), е избран според заслугите му към Пророка и исляма. Меканецът Абу Бакр е един от първите, приели религията на исляма; неговата дъщеря Аиша е любимата съпруга на Пророка. Абу Бакр е неотлъчно до Мухаммад в най-тежките моменти и изпитания и не на последно място: дни преди смъртта си, когато Пратеникът на Аллах се чувства неразположен, той лично посочва Абу Бакр за имам, който вместо него да ръководи общата молитва на мюсюлманите.

Абу Бакр бива посочен за наместник на Пратеника на Аллах (*халифа расул аллах*) между петима от най-близките сподвижници на Мухаммад, които полагат клетва за вярност. След това тази клетва бива повторена от цялата общност. Ритуалът на “овластяването” на наместника от страна на всички мюсюлмани и приемането на властта се нарича *бай'а*³³. С избора на първия наместник на Пророка се

ПОЛИТИЧЕСКА ТЕОЛОГИЯ

поставя историческото начало на политическата институция на халифата, която обединява в себе си религиозния и политическия авторитет. Халифът е едновременно и имам и в този смисъл понятията “халифат” и “имамат” са взаимно заменими.

Абу Бакр напълно осъзнава тежестта на огромната отговорност, която пада върху него. В първата си проповед след избирането му за халиф с пълно съзнание за прекъснатата пророческа традиция и с дълбока смиреност той заявява: “О, хора! Бях избран да ви управлявам (*уллийту'алайкум*), но аз не съм най-добрият сред вас. Ако сторя добро, подкрепете ме! Сторя ли зло, поправете ме! Истината е вярност, лъжата е измяна! [...] Подчинявайте ми се, докато аз се подчинявам на Аллах и Неговия Пратеник. Ако се изправа срещу Аллах и Неговия Пратеник, тогава не трябва да ми се подчинявате. Сторете молитвата си и нека Аллах се смили над вас!”³⁴

Преди смъртта си Абу Бакр посочва за свой наместник Умар ибн ал-Хаттаб (634 – 644); няколко от най-близките сподвижници на Пророка потвърждават избора му и след това цялата *умма* засвидетелства своята вярност към него. Умар възприема себе си като “наместник на наместника на Пратеника на Аллах” (*халифа халифа расул аллах*). Към тази титла той прибавя и “повелител на правоверните” (*амир ал-му'минин*), с която халифът се титулува по време на война. След Умар двете титли – халиф и повелител на правоверните, стават основни за мюсюлманския владетел.

Третият наместник на Мухаммад – Усман ибн ал-Аффан (644-656), е един от първите мюсюлмани, принадлежи към клана на Умаядите. Като халиф той толерира членовете на своя клан и назначава голяма част от тях за управители на новите провинции. Естествено това предизвиква недоволството на сподвижниците на Пророка, които се чувстват пренебрегнати; техните заслуги към исляма не получават полагащото им се признание, а самите те остават изключени от управлението на общността. По този начин престава да съществува принципът на *сабика*, който ранната *умма* признава за основен критерий при избора на наместник на Пророка. Нещо повече, променя се самото съдържание на идеята за халифата като наместничество на духовните, религиозните и политическите функции на Мухаммад. Във всичките си проповеди Усман обявява себе си за “наместник на Аллах на земята”³⁵. Това е титлата, която наследяват и умаядските халифи (661 – 750). Новата титла променя цялото отношение към властта. Или, както с право се отбелязва, поставя се началото на процес, в който постепенно “ислямът бива превзет от държавата”³⁶. Не случайно в сборниците с хадиси Традицията включва едно изказване на Пророка, което гласи: “След мен наместничеството (*хилафа ан-нубууа*) на пророчеството ще продължи тридесет години, след това ще се превърне в царуване (*мулк*).”³⁷ Напрежението между двете основни концепции за властта (*сабика* и *насаб*), което възниква при управлението на Усман, продължава и при четвъртия халиф Али (656 – 660) и маркира по-нататъшното развитие на халифата като политическа институция.

4.2. Претенции към Властта и разпадане на единната умма

Усман бива убит и за халиф е провъзгласен Али, братовчед и зет на Пророка. Неговото кратко управление завинаги разделя единната умма. След убийството на Усман, управителят на Сирия и Палестина Муауия ибн аби Суфян (управлявал като първи умаядски халиф в периода 661 – 680), който също като убития халиф принадлежи към рода на Умаядите, не признава избора на Али за халиф. Конфликтът между двамата се задълбочава и през 657 г. край Сиффин се стига до военен сблъсък между двете враждуващи страни. Али е на прага на победата, когато Муауия предлага боят да се прекрати и спорът между двамата да бъде решен от арбитри, които въз основа на Корана и Сунната да решат кой от тях заслужава да се титулува за халиф. Мнозинството от поддръжниците на Али се съгласяват с това решение, но малка група от тях се отцепват и заявяват, че очевидната за тях победа на Али е била по волята на Аллах. В този смисъл никой съдия сред хората не може да отсъди онова, което Аллах вече е предрешил, тъй като “няма друга присъда, освен присъдата на Аллах”. Тази група се застъпва за радикално решаване на конфликта и става известна в историята под името “хариджити” (от арабския глагол *хараджа*, излизам). Няколко години по-късно Али е убит от един от тях. За хариджитите имамът-халиф трябва да бъде най-добрият и праведен мюсюлманин, независимо от родовата принадлежност и потеклото му.

Различният отговор, който мюсюлманите дават на въпроса, *кой би могъл и би трябвало да застане начело на общността*, разделя уммата на два основни непримирими и до днес лагера: сунити и шиити. Сунитите – “хората на сунната и на общността” (*ахл ас-сунна уа-л-джама'а*) представляват мнозинството от мюсюлманите; на практика (изключение са Фатимидите в Египет (909 – 1171), които са шиити) те са носителите на реалната власт в средновековния халифат. Управляващите халифи легитимират властта си като се позовават непрестанно на сунната, откъдето, разбира се, доста по-късно получават името “сунити”.

Една част от мюсюлманите обаче отказват да се подчинят на управляващия авторитет. Те издигат принципа *насаб* като единствено легитимиращ избора на халифа, но го редуцират до дома на Пророка и по-точно до неговия зет Али и потомството му, който като съпруг на дъщерята на Мухаммад – Фатима, е и баща на внуците на Пророка ал-Хасан и ал-Хусайн. Поддръжниците на Али (*ши'а 'Али*) влизат в историята под името “шиити”. За единствен легитимен наследник и наместник на Пророка те признават само Али и обявяват останалите трима халифи за узурпатори на властта. Шиитските теории за властта, техните възгледи за имамата и халифата всъщност демонстрират промяната в съдържанието на тези понятия под въздействието на случващите се исторически събития.

В по-голямата част от историята на халифата като институция шиитите са се намирали в опозиция по отношения на управляващите сунитски халифи. Затова техните идеи за властта са напълно противоположни на властващата “ортодоксия” на сунизма. Според тях правото на Али и неговите наследници върху политическата и религиозната власт в исляма е предопределено от Бога. Имамът за тях е сянка на Бога на Земята. Той, а не уммата, както е при сунитите, се явява непогрешимият носител на Божествения промисъл³⁸. В този смисъл те се обявя-

ват срещу избирането на “Божия наместник на Земята”. Шиитите са убедени, че имаматът и халифатът трябва да останат неразделни в рамките на семейството на Али.

Различните исторически обстоятелства, които опровергават идеята им за върховната власт на Алидите, принуждават шиитите формално да разделят халифата от имамата. Институцията на имамата в шиизма приема функциите на сунитската *умма*. Те издигат претенцията за духовното лидерство на общността и обясняват случващото се с концепцията си за “скрития” имам, който ще дойде, за да провъзгласи истинския Божествен ред на Земята. Скритият имам е духовният водач на *уммата* и наследник на Пророка. Постоянното му присъствие (изразяващо се парадоксално в неговото отсъствие) гарантира изпълнение на Божествения план в света. До неговото идване шиитите, възприемащи себе си като истинските вярващи, потискани от сунитите, са принудени да живеят в рамките на халифата, който за тях олицетворява лишената от духовни измерения власт на узурпаторите и тираните. Затова, ако бъдат подложени на гонения и репресии от официалната власт, те са в правото си да отричат истинската си принадлежност към “партията на Али” и да укриват своите истински религиозни и политически възгледи. Шиитите наричат този тип поведение “предпазване” (*такия*).

Представената кратка историческа справка демонстрира бавния разпад на идеята за единната *умма*. След управлението на първите четирима халифи, известно в историята на исляма като управлението на “праведните наместници”, както Умаядите, така и Абасидите (750 – 1258) утвърждават династическия принцип в халифата. Тяхното управление задълбочава разделението на общността и все повече идеализира историческия прототип на праведния халифат. Не случайно този период от развитието на халифата като институция, когато *уммата* съхранява и възплъщава основните морални и политически ценности от времето на своя Пророк, се приема от сунитите като идеален модел, който поражда идеите на политическата теология в исляма и към който мюсюлманската политическа мисъл се завръща в моменти на кризи.

4.3. Сунитската теория за Властта. Напрежение между идеал и история

Сунитските богослови са тези, които развиват основните принципи на ислямската доктрина за властта. Класическите теории за държавата принадлежат на сунитския ислям. Разсъжденията върху политиката са неотменна част от теологията, защото, както вече нееднократно споменахме, политическата власт в исляма е легитимирана от религиозния закон. Така бихме могли да си обясним липсата на автономна мюсюлманска политическа теория. Не е случайно, че теоретичният фундамент на идеята за халифата, който се оформя в началото на XI в., е дело на религиозния учен и съдия (*кади*) Абу ал-Хасан ал-Мауарди (974 – 1058). За написването на своята книга “Принципи на управлението” (*Китаб ал-ахкам ас-султанийа*) той е провокиран от нарастващата пропаст между концепцията за идеалната *умма* и “праведния халифат”, от една страна, и начина, по който се развива историческият халифат – от друга.

От X в. халифът вече е безсилен да удържа контрола върху разрастващата се

средновековна империя. Неговата реална власт отслабва и постепенно преминава в ръцете на местните управници – емирите (*умара*). Халифът постепенно губи реалните си функции и се превръща в инструмент за легализиране на властта. Това, което ал-Мауарди се опитва да постигне на теоретично ниво, е да рационализира конфликта между идеал и история. Той изгражда идеалния образ на халифа, наричайки го предимно имам, като по този начин потвърждава ролята му на символ на мюсюлманския закон, който обединява всички мюсюлмани и на който те са подчинени. Ал-Мауарди утвърждава мюсюлманската концепция за властта като нещо неизменно, защото тя произхожда от Свещения закон. “Имаматът е установен, за да замести [мисията на] пророчеството, което пази религията (*дин*) и управлява светските дела (*дуния*).”³⁹ Имаматът съществува по силата на Божествената повеля, а не по силата на разума. Свещеният закон на Бога предшества всяка идея за социална и политическа организация в исляма. Институцията на държавата е подчинена на общността, тя е “орган на общността, а не институция *sui generis*”⁴⁰. “Имаматът е основата, върху която се утвърждава фундаментът на религията и която организира интересите на общността.”⁴¹

Точният практически ориентир при решаването на всички проблеми, свързани с политиката, са Коранът и сунната. Човешкият разум не може да променя закона на Аллах, фиксиран в Корана и Традицията. Това, което мюсюлманинът може да направи, е да интерпретира священото слово на Бога и Традицията на своя пророк, защото в тях са заложили основните принципи на човешкия живот. Там, където тези източници не са достатъчни, се налага съждението по аналогия (*кияс*) и принципът на консенсуса (*иджма*) – общото съгласие, до което стигат религиозните учени (*улама*) и съответно цялата *умма* по спорни проблеми. Въпреки разгорещените спорове между различните правни школи и течения в исляма по отношение на това, кой и как има право да участва в постигане на общото съгласие, в крайна сметка то символизира волята на цялата общност за единство. Концепцията за солидарността към религиозната и политическата общност е подсилена и от едно изказване на Пророка, фиксирано в Традицията: “*Моята общност никога няма да постигне съгласие върху нещо, което би я отклонило от [начертания от Бога] прав път.*”⁴²

Уммата не може да сгреша, когато взема решения, защото тя е *напътена* и ръководена от Аллах. В този смисъл всичко, което е постигнато чрез принципа на *иджма*, става легитимно. Догмата за непогрешимостта (*’исма*) на общността извежда на преден план и запазва усещането както за единството и солидарността на *уммата*, така и за непрекъснатия контакт с Корана и Традицията, които след смъртта на Мухаммад (632 г.) символизируют санкцията на Божествения авторитет. *Уммата* е тази, която излъчва “наместника на пратеника на Аллах”. Халифът-имам, избран от общността, е единственият легален носител на държавния авторитет. Имамът не издава закони; той самият не може да решава и религиозни проблеми, защото е само инструмент, чрез който се изпълнява волята на Бога, изявена в Корана и Традицията. Истинският носител на идеята за непогрешимостта на общността е консенсусът на сунитските теолози. Той е решаващ и при избора на халиф. Имамът-халиф се избира от религиозни учени, които действат от името на цялата общност и които трябва да отговарят на три условия: 1) да проявяват справедливост по отношение на всички условия, на които кандидатът трябва да отгова-

ПОЛИТИЧЕСКА ТЕОЛОГИЯ

ря; 2) да имат религиозно познание (*'илм*) 3) да притежават правилно мнение и мъдрост, които ще им помогнат в избора. От своя страна халифът трябва да е справедлив, да познава религиозния закон, да е в добро физическо здраве (с добър слух, зрение), да е красноречив и смел и да отговаря на условието за *насаб*, тоест да е от племето курайш “заради съществуващите по този повод хадиси”⁴³.

Ал-Мауарди подчертава, че веднъж избран, халифът е наместник на Пророка, а не – на Аллах, както твърдят Умаядите. Аргументацията е, че наместничеството (*хилаф*) може да съществува и се съотнася само към онзи, който отсъства или е умрял. Аллах нито отсъства, нито е умрял. В подкрепа на тезата си ал-Мауарди прибегва до авторитета на Традицията и цитира хадиса, според който когато се обърнали към Абу Бакр с думите: “О, наместнико на Аллах”, той отвърнал: “Не съм наместник на Аллах, аз съм наместник на пратеника на Аллах.”⁴⁴ Освен това ал-Мауарди утвърждава идеята за единната *умма*, която трябва да бъде управлявана от един халиф, отричайки по този начин съществуването на паралелния сунитски халифат на Умаядите в Андалусия. Образът на имама-халиф, който изгражда ал-Мауарди, е образ на активния владетел от ранния период на мюсюлманската *умма*, който, ако използваме терминологията на Макс Вебер, като харизматичен религиозен лидер съхранява фундамента на религията, “пази религията според установените принципи и според онова, върху което са се договорили предшествениците в *уммата*”⁴⁵.

Имамът-халиф трябва да решава споровете между съперническите си страни, да обяснява Божествения закон, да възпира онзи, който иска да направи нововъведения в установения от Аллах ред (*мубтади*), да брани територията на халифата, “за да могат хората спокойно да изкарват прехраната си и да пътуват без да рискуват живота и имота си. Той трябва да налага наказания, за да не бъдат престъпници забраните на Аллах”, да укрепва границите, за да не могат враговете да навлезат в територията на исляма и “за да не се пролее кръвта на мюсюлманин или негов съюзник. Да води война (*джихад*) срещу онзи, който упорства и не приема исляма, след като веднъж е бил призован да го приеме, и да воюва срещу му докато той не приеме исляма или покровителството (*аз-зимма*). Да събира таксите и милостинята според установеното в шариата. Да определя даровете и плащанията от хазната за онзи, който ги заслужава, и при това нито да пилее, нито да бъде стиснат, и да плаща навреме.” Лично да съблюдава дали и как подчинените му изпълняват неговите заповеди⁴⁶.

В опита си да обясни случващото се, ал-Мауарди интерпретира източниците и въвежда концепцията за “делегиране (*тафуид*) на властта”. В рамките на мюсюлманската империя не може да съществува власт, която да не бъде легитимирана от Божествения закон, символизиран от институцията на халифа. В този смисъл, ако се появи узурпатор на властта (*имара ал-истила*), то на теория халифът (реално лишен от власт) трябва да я легитимира като делегира на узурпатора своята власт с единствената цел “да се опазят религиозните закони и принципите на религията”⁴⁷. Така всичко, което на практика се случва в разрез с установения мюсюлмански идеал за общността-държава, бива оправдано и поставено върху законната база на шариата, понеже легализирането чрез авторитета на имама-халиф създава легитимната мюсюлманска общност като предпоставка за осъществяване на Божествения ред на Земята⁴⁸.

И така, ако в контекста на егалитаризма в ранната *умма* мюсюлманинът бива призван в името на този Божествен ред да се противопоставя на несправедливия владетел, то в средновековния ислям след разцепването на *уммата* се появява идеята за подчинение пред всеки владетел, което се фиксира от закона като личен дълг на всеки мюсюлманин. Оправдава се дори управлението на узурпатора с единствената цел да се съхрани солидарността и единството на общността. Сунитският ислям като представител на реалната власт напълно съзнава огромния заряд на насилие и социален хаос, генериран от принципа на “повеляване на одобряването”, зад който застават недоволните от управлението на халифа. Затова постепенно този принцип е изтласкан от сферата на политическото към сферата на моралното и става основен прерогатив на назначавания от халифа пазител на обществения ред – *мухтасиб*. Правото на индивида да “повелява одобряването и да възбранява порицаването” е прехвърлено върху *мухтасиба*, който като държавен чиновник дори получава издръжка от хазната⁴⁹.

5. Заключение

Макар и с ограничен обхват, настоящият преглед на основните принципи на политическата теология на класическия и средновековния ислям ни позволява да направим няколко извода. Въпреки наличието на принципа за “повеляване на одобряването”, според който на теория индивидът може да се опълчи на незаконния (от гледна точка на *шариа*) владетел, на практика догмата за единната *умма* не позволява да се развие доктрина за съпротива срещу властта.

Тук е мястото да напомним, че поради основания, които не бихме могли да разгледаме в рамките на настоящото изложение, в контекста на християнството се заражда мощна традиция на противопоставяне на светската власт, която достига своята кулминация в протестантските доктрини за съпротива.

В исляма “правото” на съпротива остава ограничено в сферата на религиозния морал. Затова и разгърнатата се впоследствие в християнска Европа концепция за правата на човека, гарантиращи на отделния индивид неприкосновено от намесата на Църква и Държава пространство, остава и досега чужда за исляма. Позволеното и непозволеното за индивида е производно от общото благо, което за исляма се състои в поддържане на единството на *уммата*. Неразривната връзка, която съществува между концепцията за властта и съхраняването на религиозното единство в общността, става основна характеристика на политическото в средновековния ислям.

Целта на държавата е да поддържа закона и реда, установени от Бога, да защитава вярата и да пази единството на общността. След разцепването на *уммата* политическите усилия се насочват към нейното обединяване. Всяка власт, която не нарушава установения Божествен ред, фиксиран в шариата, бива оправдана и легитимна. Идеализираният образ на мединската *умма* и на Свещения закон на Аллах се обявяват от сунизма за основни принципи на политическото в исляма и се издигат до ранга на държавна доктрина. След схизмата теоретичната концепция за непогрешимостта на *уммата*, която въплъщава в себе си духовната мисия на Пророка, излъчва владетеля и е гарант за установения от Аллах ред, постепенно се превръща в утопия, която и до днес не е загубила своята притегателна сила.

ПОЛИТИЧЕСКА ТЕОЛОГИЯ

БЕЛЕЖКИ:

- ¹ Под “класически и средновековен ислям” имаме предвид периода след смъртта на Мухаммад (632 г.) до края на Абасидския халифат (1258 г.)
- ² Терминът *умма* е заемка от иврит (*умма*) и означава “племе” или “хора”. В Корана думата се среща, за да означава не само религиозната общност на мюсюлманите, а и всяка друга етническа общност. Тилман Нагел, позовавайки се на Уот, посочва, че кораничната употреба на термина *умма* е равностойна на *каум* (племе), но след изгонването на юдеите, превземането на Мека (630 г.) и първите политически успехи на Мухаммад, които утвърждават авторитета му на религиозен и политически водач, в по-късните сури на Корана терминът *умма* изчезва и на негово място се появява терминът джама’а, който означава религиозната общност в рамките на формиращата се държава. Вж. Watt. *Muhammad at Medina*, p. 247; Nagel. *Studien zum Minderheitenproblem in Islam*, 2, p. 22.
- ³ Въпреки утвърдилият се в практиката и придобил гражданственост в българския език вариант на името на арабския пророк Мохамед, предпочитаме да се придържаме към оригиналния изговор на арабското име. С транскрипция са предадени и имената Умар (за разлика от установеното в българския език Омар), Усман (Осман), Умаяди (Омаяди).
- ⁴ Gibb, H. A. R. The Community in Islamic History. – In: *Proceedings of the American Philosophical Society*, Vol. 108, 1963, p. 173; Izutsu, T. *God and Man in the Koran*. Tokyo, 1964. p.78
- ⁵ Watt. *Muhammad at Medina*, p. 29.
- ⁶ Вж. Большаков. *История халифата*, I, с. 90.
- ⁷ За текста на този документ вж. Большаков. *История халифата*, I, 92 – 93.
- ⁸ Коран, сура 2, знамение 143 (по-нататък Коран 2:143). Цитатите от Корана са по българския превод на Свещения Коран. Прев. Цветан Теофанов. С., Изд. “Тайба ал-Хайрия”, 1997.
- ⁹ Коран 33:40.
- ¹⁰ Вж. Большаков. *История*, 107 – 126.
- ¹¹ Коран 22:78.
- ¹² Коран 3:110, 113.
- ¹³ Вж. Павлович, П. *История и култура на древна Арабия*, 114–137.
- ¹⁴ В своя “Каталог” (ал-Фихрист) Ибн ан-Надим (умрял 995 г.) споменава историята на жителите на град Харран, които били езичници. Когато халифът Мамун (813 – 833) минавал през града им по време на един от военните си походи срещу Византия и ги видял – странно облечени хора с дълги, сплетени на плитки коси, – от разговора, който провел с тях, разбрал, че те си нямат нито писание, нито пророк. Тогава халифът ги изправил пред избора: “Или да приемете религията на исляма, или една от религиите, които Аллах е споменал в Своето Писание. Ако ли не – ще ви избия до крак.” [...] Мамун продължил пътя си към страната на ромеите. А те променили дрехите си, отрязали косите си [...] Много от тях станали християни, една част от тях приели исляма. По съвета на един стар мъдрец останалите приели името саеби (сабиуна), тъй като това било името на религия, която Аллах [Коран 5:69], Всевишен е Той, споменава в Корана.” Вж. Ибн ан-Надим, *ал-Фихрист*, 445 – 446.
- ¹⁵ Коран 9:29.
- ¹⁶ “Примерът на воюващия по пътя на Аллах [...] е като вярващия, който непрестанно го вее и се моли” – гласи едно от многобройните изказвания на Пророка по този повод Вж. Ал-Бухари. *Сахих, Книга за войната по пътя на Аллах (Китаб ал-джихад)*.
- ¹⁷ Мистическата традиция разглежда джихад метафорично, в смисъл на духовно усилие

по пътя на постигане на Бога.

- 18 Вж. Lambton. *State and Government in Medieval Islam*, p. 310.
- 19 Коран 4:59.
- 20 Сунна (арабски) – път, традиция – корпусът от текстове, които съхраняват делата и изказванията на Пророка (хадиси).
- 21 Вж. Ат-Тирмизи. Сунан, ал-фитан (изпитанията), 12; Ибн Маджа. Сунан, ал-фитан, 36.
- 22 Ал-Бухари, вж. ал-Аскалани, *Фатх ал-бари*, 1/51.
- 23 В новата история на исляма този принцип е в основата на всеки процес на вътрешна ислямизация, съчетан с политическа и военна експанзия. През 30-те години на XX в. саудитите изгонват рода на Хашимитите – шарифи на Мека. Духовният лидер на това движение е Мухаммад ибн Абдалуахаб (умрял 1792 г.), който издига принципа за “повеляване на одобряването” в борбата си срещу установения политически ред. По същия начин Усама бен Ладен инструментализира традицията, обявявайки прилагането на този принцип за свой дълг в борбата му срещу управляващата династия на Саудитите в Саудитска Арабия. САЩ, от друга страна, са обект на джихада, към който Ладен призовава всички мюсюлмани.
- 24 Коран 3:26.
- 25 Вж. Schacht. *An Introduction to Islamic Law*, p. 1.
- 26 Според мюсюлманските есхатологични представи греховете, сторени от мюсюлманина, ще бъдат наказани в този или в отвъдния свят, но в крайна сметка вярващият няма вечно да пребивава в Ада.
- 27 Вж. Коран, сура 24. Знаменията 11–15 са низпослани по повод разпространените се клевети, поставящи под съмнение верността на Аиша – любимата съпруга на Мухаммад. Аллах се намесва, за да разреши и сложните отношения между осиновения син на Мухаммад Зайд и Пророка. Вж. Коран 33:37.
- 28 Етимологично *имам* се извежда от *амама* – пред, отпред, срещуположно, и означава “онзи, който стои отпред и ръководи молитвата”, а оттук в по-общ религиозно-политически смисъл – религиозен водач на уммата.
- 29 Коран 3:103.
- 30 Ал-Бухари. Сахих, *китаб фада’ил ас-сахаба (Книга за добродетелите на сподвижниците на Пророка)*, 5, *Китаб ал-магази (Книга за военните походи)*, 78; Ибн Маджа. Сунан, *Китаб ал-джана’из (Книга за погребенията)*, 65.
- 31 Всъщност Мухаммад е издънка на рода Хашим от племето курайш. Хашимити днес са управляващата династия в кралство Йордания.
- 32 Noth, A. Früher Islam.– In: *Haarmann, U. Geschichte der arabischen Welt*, 73 – 80.
- 33 Съществителното бай’а е производно от глагола ба’а, означаващ “продавам”. Думата се използва, за да означаи сключване на сделка или вид договаряне. Изчистеният ритуал на приемане и предаване на властта символизира идеята за липсата на йерархия в уммата. Прототип на това е т. нар. “клетва за вярност, която носи доволство [на Аллах]” (*бай’а ар-ридуан*). През 628 г., когато Мухаммад поискал да извърши поклонение в Мека, жителите му не искали да го допуснат в града. Той изпратил Усман ибн Аффан да преговаря с тях и когато се разнесъл слухът, че пратеникът на мюсюлманите е убит, Мухаммад решил да нападне курайшитите. Той поискал от сподвижниците си да му засвидетелстват своята готовност да умрат за вярата. Мухаммад застанал под едно дърво, а всички мюсюлмани, които били с него (между 1300 – 1600 човека - вж. Большаков. *История*, с. 144), се изредили край него, пляскайки с дланта си неговата длан. По този начин му се вричали във вярност и жертвоготовност. По повод на тази клетва в Корана е заявено: “Аллах бе доволен от вярващите, когато ти заявиха вярност под дървото!” (Коран 48:18; 48:10).
- 34 Вж. Ат-Табари. *Тарих*, 4/1.

ПОЛИТИЧЕСКА ТЕОЛОГИЯ

- 35 Пак там, 6/3044.
36 Вж. Madelung. *The succession to Muhammad*, p. 326.
37 Вж. Муслим. *Сахих*, китаб ал-имара (*Книга за повелението*) 1.
38 Вж. Аш-Шахрастани. *Книга о религиях и сектах*, с. 131.
39 Ал-Мауарди. *Ал-Ахкам ас-султания*, с. 3.
40 Hasan, A. *The Doctrine of Ijma* ?, p. 23.
41 Ал-Мауарди. *Ал-Ахкам*, с. 2.
42 Лан юджма'а уммати илла 'ала худа. Вж. Ибн Ханбал. *Муснад*, 145; ат-Тирмизи. *Сунан*, абуаб ал-фитан (*Глави за изкушенията*), 7.
43 Ал-Мауарди. *Ал-Ахкам*, с. 5
44 Пак там, с. 10.
45 Пак там, с. 23.
46 Пак там.
47 Пак там, с. 54.
48 През 1258 г. монголите начело с Хулагу превземат и опожаряват Багдад и така се поставя краят на Абасидския халифат. Но наследници на абасидския халиф успяват да се спасят и потърсват убежище в Египет при управляващите мамелюкски султани. Абасидският "халиф в сянка" в Кайро всъщност е марионетка в ръцете на мамелюците, но той им е необходим, за да легитимира властта им, да постави управлението им върху основата на шариата и да утвърди в съзнанието на мясюлманите идеята за приемственост на институцията и единност на общността.
49 Ал-Мауарди. *Ал-Ахкам*, с. 404.

БИБЛИОГРАФИЯ

1. ИЗВОРИ

1.1. Коран: превод на Свещения Коран. Прев. Цветан Теофанов. С., Изд. "Тайба ал-Хайрия", 1997.

1.2. Сунна (сборници с хадиси):

Абу Дауд. *Сунан* (Традиции). Електронно изд. в ал-Мухаддис. www.al_muhaddith.org

Ахмад ибн Ханбал. *Муснад* (Опора). Електронно изд. в ал-Мухаддис.

Ал-Бухари. *Сахих* (Достоверната традиция). Електронно изд. в ал-Мухаддис.

Ибн Маджа. *Сунан* (Традиции). Електронно изд. в ал-Мухаддис.

Ибн Хаджар ал-Аскалани. *Фатх ал-бари* (Победата на Създателя), (Увод към "Тълкуване на "Достоверната традиция" на ал-Бухари"). Електронно изд. в ал-Мухаддис.

Муслим. *Сахих* (Достоверната традиция). Електронно изд. в ал-Мухаддис.

Ат-Тирмизи. *Сунан* (Традиции). електронно изд. в ал-Мухаддис.

1.3.

Ал-Газали, Мухаммад аби Хамид. *Ихия 'улум ад-дин* (Възкресяване на науките на вярата). Бейрут, 1992.

Ибн ан-Надим, ал-Фихрист (Каталог). Тунис, без дата.

Ал-Мауарди, Абу ал-Хасан. *Кауанин ал-уизара уа сийаса ал-мулк* (Закони на везирството и управление на държавата). Ред. Радуан ас-Сайид. Бейрут, 1979.

Ал-Мауарди, Абу ал-Хасан. *Китаб ал-ахкам ас-султанийа* (Книга за принципите на управлението). Ed. Enger, Enger/Maverdii, *Constitutiones politicae ex recengione Maximiliani Engeri*. Bonn, 1853.

Ат-Табари. *Тарих ат-Табари* (Историята на Табари). 15 тома. Ed. M. De Goje. Бейрут, без дата.

Аш-Шахрастани, Мухаммад ибн Абд ал-Карим. *Книга о религиях и сектах*. М., 1984.

2. ИЗСЛЕДВАНИЯ

- Большаков, О. *История Халифата*. Т. 1, Ислам в Аравии (570 – 633). М., 1989.
- Павлович, П. *История и култура на Древна Арабия*. С., 2001.
- Arkoun, Mohammed. *The Concept of Authority in Islamic Thought*. – In: Islam: State and Society. Studies on Asian Topics. Ed. Ferdinand, K., M. Mozaffari, No 12, 1988.
- Cook, M. *Commanding Right and Forbidding Wrong in Islamic Thought*. Cambridge, 2000.
- Gibb, H. A. R. *The Community in Islamic History*. – In: Proceedings of the American Philosophical Society, Vol. 108, 1963.
- Gibb, H. *Al-Mawardi's theory of the Khilafah*. – In: Studies on the civilization of Islam. London, 1962.
- Haarmann, U. *Geschichte der arabischen Welt*. München, 2001.
- Hasan, Ahmad. *The Doctrine of Ijma in Islam*. Islamabad, 1976.
- Izutsu, T. *God and Man in the Koran*. Tokyo, 1964.
- Lambton, A. *State and Government in Medieval Islam*. Oxford, 1981.
- Madelung, *The Succession to Muhammad*. Cambridge, 1997.
- Marlow, L. *Hierarchy and Egalitarianism in Islamic thought*. Cambridge, 1992.
- Mottahedeh, R. *Loyalty and Leadership in an Early Islamic Society*. Princeton, 1980.
- Nagel, T. *Staat und Glaubensgemeinschaft im Islam*. B. 2. München, 1981.
- Nagel, T. *Studien zum Minderheitenproblem im Islam 2, Rechtleitung und Kalifat – Versuch über eine Grundfrage der islamischen Geschichte*. Bonn, 1975.
- Schacht, J. *An Introduction to Islamic Law*. Oxford, 1964.
- Watt, M. *Muhammad at Medina*. Oxford, 1956.